

# El pensamiento ensayístico y la historiografía de las ideas filosóficas en una cultura bifronte.

DOSSIER

Algunas consideraciones a partir de José Gaos y Carlos Astrada\*

**Gerardo Oviedo**

Universidad de Buenos Aires - Universidad de La Plata  
gerovied@yahoo.com.ar  
Argentina

**Resumen:** En este trabajo analizamos dos momentos significativos de la historiografía de las ideas filosóficas en la problematización de la atribución de primacía del ensayo en el despliegue del filosofar hispanoamericano. Desarrollamos este enfoque en nuestra lectura de las obras de José Gaos y Carlos Astrada.

**Palabras claves:** Ensayismo, historia de las ideas filosóficas, intelectual, cultura, bifronte.

**Title and subtitle:** The essay's thought and the historiography of the philosophic ideas in a bifrontal culture. Some considerations starting from José Gaos and Carlos Astrada.

**Abstract:** In this work we analyze two significant moments in the historiography of philosophic ideas in the problematic attribution of primacy of the essay in the beginning of Hispanic American philosophizing. We develop this focus in our reading of works by José Gaos and Carlos Astrada.

**Key words:** Essay, history of philosophic ideas, intellectual, culture, bifrontal.

Dada nuestra preocupación actual, el ensayo argentino y americano, volveremos la mirada sobre algunos rincones del arcón de las ideas americanas, que nos devuelva cierto fulgor secreto, o no tanto, de sus conatos culturales soberanos. Para ello nos pondremos a la escucha de dos voces filosóficas del siglo XX, cuyas resonancias nos llegarán, es de esperar, prescindiendo aquí de sus filiaciones de antecedentes y consecuentes, que no desconocemos, pero que quisiéramos dejar replegadas, como en mudo recogimiento. Y ello en beneficio de una escucha más atenta al aflujo ético y existencial de sus palabras, si se nos acepta decirlo así, que al contexto performativo de su clima de época. Puesto que, en lo que sigue, no es nuestra intención ponernos al día con un estado de la cuestión, o establecer una compulsa bibliográfica, sino apenas sugerir un tributo, con la excusa de repasar algunas lecciones maestras. Y así pronunciarnos, a pesar de cierta desprolijidad y excesiva prontitud de nuestra parte, sobre algunas cuestiones que juzgamos decisivas y cruciales acerca del problema de la constitución de un pensamiento emancipado.

## DOSSIER

## I

José Gaos, en 1942, propuso en el nº 6 de los *Cuadernos Americanos*, una caracterización formal y material del pensamiento hispanoamericano, que vino a rehabilitar los fueros de las filosofías “literarias”, ametafísicas y asistemáticas, en tanto pertenecientes por derecho propio a la integridad no mutilada de nuestra cultura continental. De nuevo, esa reparación, ese acto de ecuanimidad, incluso, esa vindicta, se vuelve sobre la esfera del hecho literario para entablar un diálogo fructífero entre sensibilidad y forma. El pensamiento hispanoamericano, en suma, reclama los derechos del filosofar junto con los derechos de la literatura, que las ortodoxias sistemáticas y las tendencias cientifizantes le conceden de suyo en estado minoría de edad, o como una afición extra-filosófica. José Gaos, más que invertir los términos, da un vuelco ontológico —aunque no lo llame así— donde la suficiencia gnoseológica de la filosofía europea moderna y contemporánea, sospechamos, es asistida, sino interceptada, por otras objetivaciones del espíritu, tradicionalmente reservadas a las letras y a la retórica. Por si fuera poco: oriundas de la prosa castellana. Y es que en suelo americano, el avatar universal del Espíritu (admitásenos el término) asume una fisonomía propia que Gaos se aboca a desentrañar en sus signos y direcciones específicas. Esta inclusión solidaria, por no decir, justiciera, de la dimensión estética en el dominio estricto de la filosofía, es formulada como reposición epistemológica y práctica del vasto reservorio ideacional de las escrituras americanas. Y así aparece como un rasgo diferencial privativo, a la vez que concita una serie de rasgos que Gaos se encamina a elucidar.

Un primer aspecto se nos presenta en la caracterización atinente a la condición propia del intelectual hispanoamericano como la de un “pensador escritor”. Gaos no olvida, entre otros “nombres centrales”, por no decir, entre otros próceres de la prosa castellana, a Sarmiento, a Martí y a Rodó, además de sus compatriotas Unamuno y Ortega. Ello supondría no sólo perfilar una tradición letrada, sino, y más aún, emplazar un linaje o una estirpe espiritual. De modo que esta relación entre pensamiento y estilo literario, entre concepto y escritura, rebasa la frontera de la mera apreciación estética, para conducirse al ámbito metafísico donde se descubre y dirime su relación con el ser. Con el ser americano, ya sea en el resplandor de sus aberturas o entre la penumbra de sus hendiduras (nos place decirlo en semejante tono). Digamos que Gaos procura dar con la clave que nos revele la conexión inmanente entre estructura conceptual y estilo, entre verdad y belleza. No como yuxtaposición, agregación o sobreimpresión de una sobre otra, al modo del ornamento exterior o del adorno insustancial. Sino, mejor, como vínculo interior y necesario, enlace orgánico y sollicitación recíproca entre una esfera y otra. Es decir, Gaos postula, no un fortuito encuentro, o un afortunado albur, donde, en su casual ventura, transijan amablemente la reflexión meditabunda y metódica, con el gusto expositivo y artísticamente procurado. José Gaos, más bien, cree en una “unidad fundamental”, así la denomina, entre una expresividad atildada y donosa, o al menos, esmerada, pero siempre imaginativa y emotiva, y la afanosa búsqueda de la verdad conceptual, que en sus gradaciones sublimes se reconcilia con lo bello. Así, nos muestra Gaos, o por lo menos es lo que querríamos que se nos descubra confiadamente, el estilo estético adquiere un estatuto de validez trascendental, por expresarlo un tanto kantianamente. Aunque quisiéramos decir, concediendo que preferimos la lengua romántica de reverberos spinozistas, que el estilo

asume una *potencia espiritual y anímica* immanente a la escritura. Cuyo alcance va mucho más allá de las consideraciones restrictivamente formales y gramaticales, o más precisamente, lógicas y sintácticas, de la formación de los conceptos y categorías del pensamiento.

Dicha estimación de Gaos es la que nos coloca ante aquella nota característica del pensamiento hispanoamericano. A saber, la concurrencia de formas, sensibilidades y estilos en el extenso y variado género ensayístico, que va desde el artículo hasta la correspondencia epistolar, pasando por el libro mayor. Y con el ensayismo, ciertamente, la "literatura de ideas", tan propia del pensamiento americano, al igual que la ficción de intención metafísica. Aquí, por caso, Gaos no deja de mencionar a Macedonio Fernández. Como complemento a ello, la literatura de ideas, incluidas sus flexiones narrativas y poéticas, debe cotejarse con la dimensión de la oralidad de los pensadores, ya en el foro público, en cuanto enseñanza académica o publicismo ideológico, o bien en el ámbito privado, en cuanto conversación. Ahora bien, con su defensa del ensayismo libre, y de un filosofar creativo más poblado de tropos y metáforas que despojado de tecnicismos, José Gaos, al contrario de lo que algunos podrían suponer mezquinamente, está lejos de alentar cualquier vacuo impulso de arbitrariedad, o la vana ocurrencia de la intuición circunstancial. Más bien, al conferirle al ensayo un puesto de primacía en el filosofar hispanoamericano, lo que hace Gaos es trasponer la mera objetividad cognoscitiva, a favor de criterios de verdad y eticidad procedentes no sólo de la conceptualización teórica, sino de la *cultura*, que el atribulado pensamiento hispanoamericano encuentra en la imaginación ideativa artísticamente inspirada y, sobre todo, histórico-prácticamente motivada. Es decir, en su sentido más profundo, el libre pensamiento hispanoamericano une la estética con lo no-estético, esto es, con la praxis de la vida, de lo que resulta su cualidad morfológica esencial. Y es precisamente en lo atinente a su vocación estrictamente "política", que dicha morfología nos descubre su rostro más humanamente americano. En conclusión, nos enseña Gaos, la nota decisiva del pensamiento hispanoamericano reside en su intransferible, e indeclinable, pretensión *estético-política*.

Ahora bien, José Gaos se refiere a la acepción amplia y generosa del vocablo "política", entendiendo por tal la organización general de la comunidad cultural en cuanto organización total que se produce en formas institucionales. Ello repercute en otra arista activista de la vocación filosófica americana, a saber, su obsesión por una filosofía nacional, que entre nosotros representó, en el siglo XIX, cabalmente el joven Alberdi. En fin, la procura de una filosofía nacional concierne a la encarnación intelectual suprema del drama por la constitución de una integral soberanía cultural y política de los pueblos americanos. Gaos lo sugiere en particular respecto a quienes denomina "importadores de filosofía". Dice en efecto Gaos: "Estos motivos son reducibles al afán de dotar a la patria nacional, o hispánica en general, de filosofía, o de una filosofía más adecuada, más propia, nacional, concebida como aquel instrumento de renovación, de política" (74).

Y más adelante, Gaos tampoco omite preguntarse: "En general, ¿a qué fueron, desde hace ya decenios, a estudiar filosofía, principalmente en Alemania, tantos jóvenes hispano-americanos, sino a formarse en la filosofía donde más y mejor la había, para dotar definitivamente a Hispanoamérica de una filosofía propia?" (75).

## DOSSIER

Reiteramos la última frase de Gaos, que muchos hoy repudiarían con acritud o ironía: *dotar definitivamente a Hispanoamérica de una filosofía propia*. En todo caso, esto y no la simple coloración autóctona de una idea europea es el baremo de recepción que proporciona Gaos. Es decir, no mero revestimiento nativo *menor* de un texto extranjero *mayor*, sino fundación y fundamentación de un proyecto cultural autonomista, a la vez que ecuménico. Si esto a que aludimos no es la escoria de los universales o el detritus del espíritu del mundo, entonces Gaos tenía razón al afirmar que el pensamiento hispano-americano contemporáneo “es un pensamiento en conjunto de educadores de sus pueblos”. O cuando observaba que no solo los movimientos filosóficos, sino hasta los movimientos literarios son movimientos de “regeneración nacional” y de “pedagogía política”.

Efectivamente, nos parece que si éstas son las cotas normativas o criterios axiológicos de validez aportados por José Gaos, ciertamente, entre otros elementos de su análisis que aquí rebanamos bastante, su propuesta “caracterológica” no se avendría mal con su elevación a modelo o programa, en el sentido de un conjunto de postulaciones liminares para la comprensión y valoración de la especificidad de la cultura intelectual americana. Lo llamaré aquí, a efectos puramente didascálicos, “programa” o “modelo autonomista” del filosofar americano. Precisamente Arturo Andrés Roig nos conduce por esta vía tipológica, ya en *Rostro y filosofía de América* (1993), donde se ha referido a los “modelos del filosofar latinoamericano”. Nosotros nos permitiremos, tan sólo readaptando la tipología considerada por Roig, hablar de un “modelo receptivista”, que el filósofo mendocino acusa en el estilo académico clásico. A éste contrapondríamos el modelo “autonomista”.

En dicho programa o modelo, figuran tres premisas concatenadas que orientan rectamente nuestros quehaceres, afanes y menesteres más hondamente reflexivos. Resumimos y recordamos los puntos subrayados por Gaos: a) primacía del estilo ensayístico en el pensamiento; b) prioridad de lo estético-político en la escritura, c) intención pedagógico-moral humanista y liberadora en la praxis nacional, y d) formación orientada a las tradiciones transmitidas y a la prosecución de sus formas y fines. Acaso pueda contraponerse a estas notificaciones morfológicas, su réplica anti-autonomista y ultrauniversalista, que, simplificando mucho, presuponen su contraparte modélica. Si es así al menos en cierta medida, el programa “receptivista” aceptaría los siguientes presupuestos, que apuntamos ahora apresuradamente: a) frente al ensayismo libre, más bien primacía del estilo monográfico y tesista; b) ante la proyección práctico-normativa de la cultura, y la conexión interna entre lectura y voluntad, más bien prioridad de lo teórico-analítico y escisión entre saber y acción; c) contra el elemento pedagógico, moral, político y patriótico del pensamiento, más bien neutralidad liberal o nihilista, y actitud cosmopolita e internacionalista; y d) en vez de profesionalización de los estudios latinoamericanos, más bien formación políglota y preferencia por los estudios europeos. A veces este modelo ofrece estudios argentinos y americanos, pero desde un objetivismo a-valorativo que procede como una pura arqueología archivológica, o bien como una reconstrucción de representaciones epocales a las que no se les confiere ningún influjo experiencial ni contenido normativo vinculante en el horizonte del presente. Si bien pintamos una imagen harto estereotipada, quizá con extremosidad, empero, nos parece que no deja de dar cuenta de cierta caracterología presente en algunos departamentos académicos y en algunos cenáculos cultos que repudian, reniegan o

simplemente se muestran indiferentes ante toda manifestación identitaria americanista. Sin dudas conciente de ello, Gaos propuso un modelo que hace justicia a los rasgos inherentes y privativos del pensamiento filosófico americano, interpretado y definido como una práctica intelectual esencialmente ensayística, politicista y pedagógica.

Con todo, hay una dimensión de este análisis que también debemos en parte a Gaos, aunque creemos ausente de su ensayo publicado en los *Cuadernos Americanos*. Le llamaremos aquí, expeditivamente, la historicidad de la tradición. Vale decir, la centralidad que, en un programa autonomista de pensamiento americano, posee la historiografía intelectual volcada a la prosecución de la tradición. Para ilustrar este punto, me serviré en principio de un texto pedagógico-intelectual de Gaos. Me refiero a su *Antología* (1940) de la filosofía griega, cuya primera edición data de sólo dos años antes al escrito suyo que consideramos recién. Allí Gaos nos propone un estudio introductorio que habla menos de los fragmentos griegos, que de su propia comprensión de la actividad del filosofar. Lo que nos interesa es que Gaos aplica allí su reafirmación del "historicismo". Nos consignamos a referir una única proposición que nos sirva de punto de vista general. José Gaos escribe:

La historicidad de la filosofía consiste en la pertenencia de todas las filosofías por igual a la historia —o en la inherencia de ésta por igual a todas las filosofías—. A todas las filosofías, como a todas las realidades humanas (...) La realidad, en cuanto correlato de la humana, transcurre históricamente, muda, se diversifica, se multiplica, es plural en el tiempo. Y a esta realidad plural, temporal, corresponde una pluralidad de cuerpos de proposiciones conformes con ella, entre ellos los constituidos por las filosofías integrantes de la historia de la filosofía, integrantes de la filosofía todas por igual (11).

Dicha proposición había sido profusamente desarrollada por Gaos en un artículo publicado originalmente en 1939, en la Revista de la Universidad de La Habana, y posteriormente recogido en su libro de 1947 *Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía*. Se trata de "Sobre la Filosofía de la Filosofía", donde por ejemplo leemos:

A la efectividad histórica de la filosofía de la filosofía, sea ésta, siquiera en parte o en algún momento, puro saber teórico, o haya sido y no pueda menos de ser siempre saber histórico, se le encuentra en seguida una plausible razón de ser. Sea ello o no una definición o parte de una definición de la filosofía, de ésta puede decirse que tiende a ser saber de lo más posible o lo más saber posible (23).

La anterior consideración de Gaos establece, ahora, la unidad fundamental entre filosofar e investigación historiográfica de la filosofía. Bien, sabemos que este programa historiográfico-intelectual se ha cumplido sobradamente en Argentina, y ello no sólo en la estela de la "normalización filosófica" propugnada por Francisco Romero. La obra de Don Arturo Andrés Roig, precisamente, es testimonio perentorio de ello, puesto que cumple acabadamente con las cualidades morfológicas estipuladas por Gaos. Mencionemos al pasar al menos cinco elementos firmemente concatenados en la producción de Roig que confirman el anterior aserto: 1) la investigación historiográfica y archivística, 2) la reflexión epistemológica y metodológica, 3) la explicitación de valores humanísticos y contenidos valorativos críticos, 4) el estilo pedagógico y la prestancia y tersura de su exposición, y 5) la forma ensayística que imprime a sus estudios. Quisiera decir aquí que Roig, como Gaos, sin embargo, representan una tradición que está muy lejos de ostentar los títulos que verdaderamente

## DOSSIER

merecen. No quisiera hacer silencio frente al hecho de que, en muchos casos, se trata de una tradición acallada, o por lo menos, menospreciada o desatendida. Y ello porque hay otra tradición que sí hace valer sus galardones, en actitud dominante, sino imperial. Aquella que el profesor Roig llama el modelo clásico o academicista. Y que aquí nos permitimos llamar “receptivista”, o si se prefiere, “repcionista”.

Nombremos tan sólo dos ejemplos suficientemente nítidos, que tomamos a título ilustrativo a partir de los casos representados por los profesores Rodolfo Mondolfo y Adolfo Carpio, en tanto conforman capítulos ineludibles de nuestra formación filosófica en Argentina (y de lo que damos testimonio en forma personal, también con gratitud). No obstante, creemos que en las formulaciones de Mondolfo y de Carpio se manifiesta, por un lado, la ejecución sistemática del ideal de la investigación “normal” en filosofía, cuya entraña es historiográfica, y más precisamente “repcionista”. Pero por otro lado, también nos parece que esta práctica “normalizada”, incurre en lo que quisiéramos denominar “sistematicismos”; a saber, rigorismos filosóficos que suprimen el ensayismo de intención estético-política como perteneciente a un ámbito extra-filosófico, pre-filosófico o directamente infilosófico o no-filosófico. A juzgar por lo dicho hasta aquí de la mano de Gaos, dichos rigorismos sistemáticos, o “sistematicismos”, quedan por debajo de los criterios axiológicos autonomistas, por desestimar u ocluir, en una actitud sistemáticamente ultra-universalista, precisamente, todo contenido simbólico y valorativo asociable a lo nacional y americano. Veamos.

En su libro *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía* (1960), Rodolfo Mondolfo ofrece criterios procedentes en gran parte de un historicismo filológico, nada extraño, por otra parte, al diagrama dispuesto por Gaos, aunque en el caso del polígrafo italiano, dirigidos al cultivo pormenorizado de las fuentes y al tratamiento de los autores en orgánica relación con su tiempo. Con ello, Rodolfo Mondolfo ejerce un “sistematicismo filológico-historiográfico”, normalizando la investigación filosófica en términos del cultivo de textos monumentales con intención humanística, así como en la acogida incesante de la propia investigación histórico-filosófica, forzando una permanente “actualización”. En la conclusión a su estudio, leemos:

El proceso de superación —dice Mondolfo—, cual lo pensaba Hegel, siempre otorga una verdad más honda a lo superado, que permanece vital y activamente en las raíces de los nuevos resultados, cuyo logro ha hecho posible y ha impulsado hacia su realización. En este aspecto, debemos reconocer un motivo de respeto y reconocimiento hacia los grandes historiadores del pasado, cuyo estudio será siempre punto de partida y fuente de sugerencias fecundas —positiva o negativamente, por vía del consentimiento o de la oposición que provoca, de las soluciones que indica o de los problemas que plantea— para los nuevos investigadores (233).

Ahora bien, a pesar de que Mondolfo rescribió este libro en 1948 para ser destinado a sus alumnos de la Universidad Nacional de Tucumán, siendo posteriormente reeditado por Eudeba, la editorial oficial de la Universidad de Buenos Aires, no hay en su texto ni el más mínimo asomo o vestigio de alguna bibliografía argentina y americana, por secundaria que fuera.

Escuchemos ahora a Adolfo Carpio en su libro *El sentido de la historia de la filosofía* (1970), cuando plantea sus reservas sobre la capacidad de autocomprensión ontológica de la historia de la filosofía:

No se trata —dice Carpio— de quitar valor total a las explicaciones historiográficas, ni negar cuanto la ciencia histórica pueda contribuir a la comprensión del pasado. Sería necio. Lo que más bien quiere hacerse es destacar los *límites* de tales procedimientos, y en general de la historiografía (como de toda ciencia), vale decir, señalar el horizonte dentro del que se mueve y más allá del cual no puede penetrar —y no por defecto, sino por esencia, por virtud, diríamos—. Porque la Historia no puede determinar 'históricamente' el 'objeto' de la historia de la filosofía, tampoco puede 'explicar' sin residuo la filosofía ni su historia (391).

Enseguida, Carpio añade a lo anterior lo siguiente:

Toda explicación supone ya el hombre como ser-en-el-mundo, en tanto que el filosofar, como trascender, es la constitución misma del ser-en-el-mundo, el proyecto que traza el mundo y donde se decide toda explicación y forma de explicación y sobre sus límites y alcance (392).

Por último, Carpio reflexiona que "quizá se impone una reforma radical de la historiografía filosófica que la libere de los supuestos positivistas que la oprimen", términos en lo que sospechamos una alusión no del todo esquivada a descargarse contra la propuesta de Mondolfo, que Carpio sin dudas conoció como alumno. Ahora bien, Carpio, no obstante declarar a su estudio "ensayo", así como hacer constar en su prefacio la deuda que mantiene con su maestro Francisco Romero, y la gratitud que guarda para con Aníbal Sánchez Reulet y el propio José Gaos, decíamos, Carpio no incorpora ninguna de las obras de estos autores al aparato crítico que utiliza, y mucho menos les otorga alguna voz explícita en el corpus central de su libro, apareciendo en cambio, con suerte, como mitigadas o meramente alusivas.

Vemos así que, mientras Mondolfo rige la investigación filosófica según el ideal de la filología romántica neoclasicista, Adolfo Carpio ejerce un sistematicismo ontológico-historiográfico, normalizando la investigación filosófica en términos de la interrogación heideggeriana sobre el ser, en actitud de preservación de la autarquía de la dimensión metafísica. El punto es que ambos modelos, con toda la erudición bibliográfica que los caracteriza, abstraen toda manifestación filosófica que no se remita, ora a fuentes filológicas clásicas y modernas de Heráclito a Marx (Mondolfo), ora que no culmine en la filosofía del ser, si es posible formulada en la propia jerga terminológica heideggeriana (Carpio). Y llevando a último término el asunto: lo que nos ofrecen Mondolfo y Carpio, finalmente, es la culminación de la "filosofía de la filosofía" (para decirlo gaosianamente) en la cabeza de un gran filósofo europeo. Mondolfo en Georg Hegel. Carpio en Martín Heidegger. Vale decir, en capítulos, ciertamente decisivos y centrales, más aún, inexcusables, de la historia de la filosofía *europaea* moderna y contemporánea. Compárense estas propuestas con la de Gaos, y no nos sorprendería que los escritos, por caso, de Sarmiento y Rodó, de investírselos con alguna pretensión filosófica, hubieran escandalizado a Mondolfo. Y ciertamente será en vano buscarlos en algún estudio "ontológico-existencial" del profesor Carpio.

Así se suscita, junto a un refinamiento erudito en fuentes euro-occidentales, empero, una condición de falencia, o mejor, de agostamiento espiritual del cosmos americano. Encogimiento y debilitación de la cultura americana inherentes a una historiografía filosófica "pura", unilateralmente referida a una genealogía de textos monumentales europeos. Como producto de este desasimiento abstractivo y denegatorio de las tradiciones nacionales y continentales, cuyo menoscabo infligido a la cultura autóctona, no es asumido como

## DOSSIER

falta ni como equívoco, sino al contrario, como virtud, o bien, como presupuesto, se provoca aquella situación de anomalía o de franca inferioridad en que se sume a las filosofías autonomistas y vernáculas. Dicho menoscabo se nos revela en el cono de sombra con que el ultra-universalismo eurocéntrico cubre todo ensayo de antropología filosófica del sujeto americano de intención estético-política, así como en el vacío en el que cierne a cualquier enseñanza filosófica que aspire a un magisterio pedagógico-humanístico. Precisamente aquello que Gaos postula como cualidades morfológicas constitutivas de la cultura intelectual americana.

¿Acaso un modelo autonomista de filosofar latinoamericano deba cerrarse endógenamente sobre sus propios legados, como en un capullo? No se trata de intercambiar una "pureza" por otra, puesto que somos pecadores, si no de lo telúrico abisal e inhistórico tal como lo sostuvieron dos célebres discípulos de Martínez Estrada, H. A. Murena y Rodolfo Kusch, decíamos, sí de una pecaminosidad en lo simbólico. Queremos decir: tenemos más de un padre y más de una madre. Culturalmente, entonces, tenemos dos rostros. El de ellos y el de aquellos. Y el nuestro. Nuestra cultura padece el pecado original de su rostro de Jano. Por ello, creemos que también podemos hacer un acto de reparación y restitución al pensamiento argentino y americano, si traemos aquí una figura que cumple, tanto con la idea del linaje prosístico e ideativo propuesto por Gaos, como con una decidida vocación ecuménica de universalismo latinoamericano. Que asume su doble-rostro en sentido afirmativo. Nos referimos a Carlos Astrada. Puesto que también Carlos Astrada ha seguido un derrotero espiritual afín a la sensibilidad estilística e imaginativa celebrada por José Gaos, con la ventaja, no simplemente de haber sido alumno de Heidegger (como sospechamos que procede Carpio, aunque aceptando, claro, que ello no es poco), sino porque, además, aportara una tesis sobre la *dualidad* histórico-antropológica de nuestra cultura espiritual territorialmente escorzada.

## II

A propósito, permítaseme acudir a una metáfora, que aquí, al pie de la cordillera, merece explicarse. Me refiero a la espesura metafísica de esa palabra literaria que es "la pampa". Carlos Astrada, el filósofo argentino nacido en Córdoba, vio en ella la clave cosmogónica de los fundamentos originarios del ser nacional, sin privarse para ello ni de la terminología analítico-existencial que aprendiera personalmente con Martin Heidegger, ni de la épica criollista de la gauchesca que tomara del *Martín Fierro*. Carlos Astrada encuentra en la Pampa la estructura ontológica fundamental de la constitución antropológica del hombre argentino, cuya determinación telúrica nos fuerza a arrojarnos melancólicamente al tiempo: la lejanía del horizonte. Y es en esa llanura, a la vez telúrica y metafísica, donde se hunde el acertijo primordial de nuestra alma, que nos trasunta en la errancia y aún en el vagabundeo. Mas es el poeta quien posee el don adivinatorio que le permite descifrar los signos agazapados del silencio, inscriptos en el dintorno, que así quedan explicitados en la palabra cantada. Tal canto debe interpretarse como el eco de esa expectación muda en que discurre toda la vida latente en su estado de pre-manifestación, cuyo mensaje es el de la tierra nativa acallada. Astrada juzgó que ese poeta fue José Hernández. Aunque él mismo, siguiendo la huella del desdichado Lugones, fuera la cabeza filosófica que contribuyera al desciframiento de su mito constituyente en su *logos* numinoso. Va de suyo que al escuchar en la voz de



Astrada aquellas palabras, “la pampa”, no asistimos a una construcción filosófica modesta, ni débil, ni sobria, ni precavida. Al contrario, el dionisiaco filósofo cordobés, alguna vez protagonista del sótano cultural de Deodoro Roca y reformista ácrata del 18, y que escribiera, a su regreso de Alemania, un libro titulado *El juego existencial*, gustaba, a todas luces, de las posiciones filosóficas *jugadas*. Incluso al extremo de elaborar una narrativa nacional de intención metafísica y factura mitopoética, como es *El Mito Gaucho*. Pero con Gaos, esta sensibilidad inventiva de Astrada no se nos presenta antojadiza y rapsódica, sino más bien del todo consecuente con la tradición del libre y creativo filosofar americano. También esta audacia interpretativa la comprobamos en su filosofía de la historia.

De acuerdo con Astrada, en el plano de la historia universal, Europa ha cumplido ya su hora, pero América recién está adviniendo a la suya. Siguiendo la trayectoria de estas dos curvas de la temporalidad mundial que se diferencian según sus sistemas culturales y misiones históricas inherentes, y que insumen respectivamente a Europa en el ocaso y a América en el alba, Astrada cree que el hombre del Sur está llamado a alcanzar una función universal inexcusable, de carácter ético-político. Puesto que la forma de vida europea, aquejada de senectud, está ya en su declive y disgregación, careciente de metas destinales y tareas históricas inaugurales y proyectivas. En cambio, nos dice Astrada, el hombre que integra las comunidades de nuestra constelación continental no está involucrado en tal situación histórica de postrimerías, aunque Latinoamérica, por las formas subalternas de su economía y de su cultura, esté también, merced a las implicancias y consecuencias universales de la modernidad tecno-capitalista, relacionada con el destino de la civilización occidental y su actual forma de existencia. Así, invirtiendo una postulación de Hegel, Astrada asigna a Latinoamérica una función histórico-universal rectora en la modernidad venidera. Porque la orientación cultural de nuestras comunidades, afincadas en lo telúrico, contiene en-sí una misión universal en la historia mundial, que las sociedades europeas van declinando en el crepúsculo de su destino, cuya cúspide fue la Revolución Francesa y el posterior florecimiento del romanticismo.

Mas, Europa, padece el fin de la historia. Frente a la extenuación de aquél destino, América, en cambio, ha sido salvada para el futuro de Occidente, precisamente en consideración de lo que no tenía de occidental, o sea en virtud de lo nativo, vale decir de su herencia criolla, y del legado aborigen. Leemos en *El Mito Gaucho*:

Según Hegel *esta cultura* (comprendida la incaica y la azteca) *tenía que sucumbir tan pronto se acercase a ella el Espíritu*, —este avatar europeo occidental del *Logos*— libre de toda sujeción a la tierra y a las potencias de la vida histórica, no ha sido ni podía ser un principio determinante de la cultura que se viene gestando en Latinoamérica, cuyo *paideuma* está penetrado por lo telúrico y por el aliento imponderable del milenario pasado cultural amerindio. Del encuentro y conjugación de estos factores condicionantes y los valores sociales de la cultura universal surgirá, con una organización social basada quizá en una integral democracia de los bienes, una *Weltaanschauung* (cosmovisión) propia, como expresión de una forma de vida diferente de la occidental. Un producto nuevo y, a la vez, muy viejo, lo medular de lo cultural remoto, que sobrevive latente, será posiblemente la resultante de la conjugación del aporte instrumental europeo con un pensamiento de extracción vernacular, pero orientado hacia lo concreto e histórico, y gravitando cada vez más hacia formas autónomas (Astrada, 1964: 137).

## DOSSIER

En consideración de este autonomismo y su sentido universal, Astrada plantea una predicción filosófico-histórica, según la cual el mundo se unificará en cuanto unidad múltiple y diversa, en virtud de la inexorable universalización de la técnica. Sin embargo, Astrada cree que el saber tecnológico y los complejos instrumentales de la técnica no podrán afectar ni modificar el genio de las culturas milenarias, por la consistencia de su sustrato y la vitalidad de sus estructuras todavía intactas, y tampoco de las ya desaparecidas o exterminadas, por la persistencia de su raíz telúrica. Así, la realidad americana sólo llegará a ser autónoma, y a integrarse en una dimensión universalista y ecuménica, mientras tenga contacto con la tierra y esté influida por ésta, gracias al tronco indestructible de las culturas aborígenes, autóctonas, sobre el cual el aporte occidental vino a injertarse. Leemos esta vez en *Tierra y Figura*:

De ahí que nuestra cultura, a pesar y en contra de la destructora pretensión hegemónica de la traída por la Conquista, sea originariamente, esto es, desde el punto de vista de la aculturación radical ya vencida y superada, una cultura dual. Pero, ahora, en su apertura a la universalidad, lo que la caracteriza es la pluralidad de los aportes que inciden en ella y le dan fisonomía bien acentuada, porque Amerindia no sólo es una verdadera encrucijada de civilizaciones, sino asimismo un fundente crisol de razas y de esencias culturales e históricas, próximas y remotas (Astrada, 1963: 51).

Estas últimas palabras nos advierten sobre el hecho que, si Astrada propone un esencialismo —y efectivamente es el caso— se trata siempre de un esencialismo universalista, pluralista y abierto. Esto es, de un esencialismo que se alimenta de la tensión entre “forma autónoma” y “apertura de universalidad”.

De nuevo en *El Mito Gaucho*, Astrada nos dice que el *ethos* unificador del alma del pueblo debe guardar fidelidad al destino pampeano y al numen germinal del mito, donde aquel se recoge y guarece en épocas de deserción y extravío, viviendo de inquilinato en el falso universalismo técnico y en el cosmopolitismo utilitario y desarraigado. Ya que, vacando en la lejanía de formas humanas maduras y acabadas, olvida su sustrato oriundo y, alojado allí, en la distancia o en la desmemoria, ya no vuelve. Por el contrario, la ontología arcaica de las civilizaciones amerindias ofrece el suelo nutricio del retorno, en cuyas leyendas y mitologemas yace, dormitando, incubada, la *paideuma* milenaria, base a su vez de una herencia de proyección porvenirista. De modo que este legado arcaico, y la recepción de la cultura europea como característica dominante del cosmopolitismo civilizado, hacen que la nuestra sea una cultura *bifronte*. Los dioses áticos y latinos, la gran epifanía politeísta clásica, surcó, como en vuelo de pájaro, digamos, de manera migratoria, el suelo de la pampa. Ello quiere decir que aunque sea como instante o fulguración, la cultura clásica nos ha rozado con su potencia mitopoiética primigenia, aunque sea en la brumosa ensoñación de los orígenes igualmente míticos. Y así la propia alma del hombre argentino asumió esa trans migración mítica como un sino que le estaba destinado, al decir de Max Scheler, en su puesto en el cosmos. Haciendo que con ello, su propia vicisitud vital se viera dominada por el peregrinar y trasegar. De ahí que el argentino —y en general, el latinoamericano— “en pos de luminosa huella”, como dice Astrada, se dirija a otros países, muchas veces para no regresar jamás, “olvidándose de la sustancia del mito pampeano, desoyendo su llamado, desertando de la tarea de recrearlo y pulirlo.” Pero si hemos desaprovechado la chance que nos dieron las

“sombras clásicas” a su paso por la llanura, ahora debemos “retornar a la etapa humanista”, nos reclama ahora Astrada. Es decir, regresar a aquella iluminación grecolatina liminar, y con ésta disposición augural e inaugural del espíritu, reintegrarnos al, “al mito originario”, para así, “afincarnos en la esencia de nuestra estirpe”. De esa apertura a la edad fundacional de occidente es que, junto con el patrimonio cosmogónico amerindio originario, debe necesariamente desplegarse “la esencia argentina”, para “prestarle voz”, y “asegurarle vigencia cultural y política en el mundo”. Puesto que todavía estamos en la era de las fundaciones y las inauguraciones. Es decir, la época de América es como tal la época de un *Proyecto*. Tal la chance que podemos aprovechar, u olvidar, o defeccionar.

Ante ello, también Astrada escribe en *El Mito Gaucho*:

De ahí que en lo cultural seamos originariamente bífrentes. No sólo nos nutrimos de la nostalgia y apetencia de aquello que no se ha evaporado de los moldes clásicos, sino también de las leyendas y mitologemas que emocionalmente, en la perennidad del recuerdo, nos rondan desde el milenario pasado americano (1964: 79).

Con esto, Astrada nos muestra que la índole bífrente de nuestra cultura reside en nuestro afán clasicista occidental, europeo, aunque desplazado y transfigurado, y en nuestra memoria amerindia y criolla, si bien latente o incubada. Luego, dice Astrada: “La constelación histórica universal también nos señala la necesidad de volver hacia nosotros mismos.” Volver hacia nosotros mismos, he ahí la lección que propone Astrada ante el legado de la cultura bífrente. Debemos principiar por torcer los espejos.

Bien, ante ello, es cierto que podríamos prescindir de la retórica lugoniana y telurista de Astrada. ¿Pero podríamos rescindir o quebrantar el pacto simbólico que nos liga a una vuelta a los contenidos culturales argentinos y americanos, con todo lo mestizado y acrisolado que fueren, incluido su impuro y rebelde pensamiento filosófico? ¿Podríamos hacerlo sin extraviarnos y confinarnos en los sedimentos lecturales de culturas alejadas y ya realizadas, y por tanto, sin retornar jamás, libando las colmenas archivísticas de Alemania, Francia, Inglaterra, Italia o los mismísimos Estados Unidos, mas no fuera en los restos que llegan a la Argentina, o bien solazándonos en sus novedades?

Y ante esto último es que nos preguntamos, sin embargo, si ese retorno postulado por Astrada no es asequible, también, a través del camino trazado por una prolongada y cuidadosa historiografía de las ideas filosóficas americanas, para lo cual el nombre de Arturo Andrés Roig se impone de nuevo. Pues bien, ¿cómo hemos solicitado las voces que evocamos hasta aquí? Manifiestamente, ha sido un proceder historiográfico-intelectual. Puesto que nos remitimos, principalmente, a textos de José Gaos de 1940, 1942 y 1947, y a un texto de Carlos Astrada de 1948, y otro de 1963, aparte de nuestras incursiones en sendos proyectos histórico-filosóficos debidos a Mondolfo, y a Carpio, de 1948 y 1977, respectivamente. Sin embargo, nos detuvimos en la década del cuarenta, por ser ésta de una productividad filosófica decisiva, descontando que es también el año de la realización, precisamente en Mendoza, del Primer Congreso Internacional de Filosofía, en 1949. Mas los años cuarenta no son meramente el índice de una periodización temporal que nos señale la madurez de autores centrales del pensamiento hispanoamericano y argentino del siglo XX. Y sin embargo, esos textos de la década del cuarenta del siglo pasado que hemos

## DOSSIER

traído interpretativamente aquí, operan sobre nuestra comprensión del mundo, por no decir, del cosmos americano, con una densidad y una filatura tal, que flexionan o hienden nuestro horizonte, suscitando iluminaciones y abriendo cauces en donde nuestra reflexión da con huellas, descubre senderos y traza caminos. Esos textos entonces no son meras fuentes éditas que recogemos apaciblemente de nuestros archivos bibliográficos habituales. No, esos textos son incitaciones del espíritu, aperturas de mundo, llamamientos de la historia, mandatos éticos, invitaciones literarias, dramas biográficos, proyectos políticos, revelaciones morales, representaciones nacionales, y también, agitaciones ideológicas y anunciaciones utópicas. Pero acaso a esos vuelcos y torsiones de los sistemas nos fuerce la búsqueda, incierta aunque incansable, del escorzo o vislumbre de la identidad latinoamericana. O, si se nos permite decirlo así, de las aventuras y desventuras del Espíritu cuando peregrina por estas tierras americanas. Si es que nuestra "tierra" es menos un espacio geopsíquico, como todavía creía el herderiano Astrada, que una metáfora estilística y una semántica retórica que nos compromete cultural, ética y políticamente. Una metáfora literario-metafísica y un tropo ensayístico. Mas una metáfora ensayística que, al decir de Nietzsche, pica nuestra alma como una tarántula, primero, y después levanta vuelo de cóndores.

### Bibliografía

Astrada, Carlos. *Tierra y figura. Configuraciones del numen del paisaje*. Buenos Aires: Editorial Ameghino, 1963.

Astrada, Carlos. *El mito gaucho*. Buenos Aires: Devenir-Cruz del Sur, 1964.

Carpio, Adolfo. *El sentido de la historia de la filosofía*. Buenos Aires: Eudeba, 1977.

Gaos, José. *Antología Filosófica. La Filosofía Griega*. México: FCE, 1940.

Gaos, José. "Caracterización formal y material del pensamiento hispanoamericano. (Notas para una interpretación histórico-filosófica)". *Cuadernos Americanos*, México, n. 6, nov-dic., 1942.

Gaos, José. "Sobre la Filosofía de la Filosofía". En: *Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía*. México: Ed. Stylo, 1947.

Mondolfo, Rodolfo. *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*. Buenos Aires: EUDEBA, 1960.

Roig, Arturo. *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC, 1993.

\* Una versión resumida de este texto fue leído en forma de conferencia en ocasión de la realización del I Seminario de Pensamiento Argentino y Latinoamericano, organizado por el Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Universidad Nacional de Cuyo, los días 9 y 10 de noviembre de 2006.